

Tendencias Sociales. Revista de Sociología, 10 (2023): 31-54
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología



Referentes ideológicos y filosóficos de la revolución bolivariana de Venezuela

Ideological and philosophical references of the Venezuela's bolivarian revolution

José Manuel Vázquez Ayala
Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, España.
josemava@ucm.es / ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3625-091X

Recibido: 22/01/2023
Aceptado: 15/05/2023

Resumen. En este artículo se realiza, primero, un breve análisis introductorio de lo *ideológico* o la *ideología* con el objetivo de acercarse a una compresión teórica-conceptual del término, para observar con mayor nitidez la aplicabilidad discursiva del populista. Segundo, nos adentramos a evaluar las bases de un intento por construir una «ideología autóctona» llamada el Árbol de las Tres Raíces. Tercero, se abordan la «economía moral» y la Teología de la Liberación como corrientes de pensamientos que tienen como objetivo armonizar el cristianismo y la praxis socialista. Cuarto, se exponen los orígenes de las ideas *comunales* del proyecto bolivariano chavista para obtener una perspectiva más clara de su evolución aspiracional que se remonta al menos al fallido golpe de Estado del 4 de febrero de 1992 y, quinto, a modo de conclusión, nos adentramos en las instituciones políticas, económicas y sociales que se han creado para la materialización de la democracia participativa y protagónica, con el objetivo de observar la articulación ideológica y filosófica que las determinan en el terreno político y económico.

Palabras claves. Populismo, ideología, socialismo, Estado comunal, comunales.

Abstract: In this article, first, a brief introductory analysis of the *ideological* or *ideology* is carried out with the aim of approaching a theoretical-conceptual understanding of the term, to observe more clearly the discursive applicability of the populism. Second, we go into evaluating the foundations of an attempt to build an «autochthonous ideology» called the Tree with Three Roots. Third, the «moral

economy» and Liberation Theology are addressed as currents of thought that aim to harmonize Christianity and socialist praxis. Fourth, the origins of the communal ideas of the bolivarian chavista project are exposed to obtain a clearer perspective of its aspirational evolution that goes back at least to the failed coup of February 4, 1992 and, fifth, as a conclusion, we delve into the political, economic and social institutions that have been created for the materialization of participatory democracy, with the aim of observing the ideological and philosophical articulation that determine them in the political and economic field.

Keywords. Populism, ideology, socialism, comunal State, commons.

OPERATIVIDAD Y ARTICULACIÓN IDEOLÓGICA

Hay que comenzar planteando que aquí se entiende la ideología en los términos señalados por Louis Dumont (1999): «Un conjunto de ideas y valores —o representaciones— comunes en una sociedad, o corrientes en un medio social dado». De modo que ninguna ideología «en su totalidad puede ser considerada 'verdadera' o 'falsa', pues ninguna forma de conciencia es nunca completa, definitiva o absoluta». Sin embargo, en la cotidianidad de la vida en sociedad «sólo llegamos a hacernos inicialmente conscientes de algo por medio y a través de la ideología de nuestra sociedad»[1].

Desde el punto de vista del contenido integrado en las «narrativas ideológicas», comúnmente se articula una serie de «creencias y actitudes en unidades de significación-sentido que se anclan en los cuerpos, como pasiones-afecciones que se transponen en demandas colectivas» (Biardeau, 2009: 60). En determinadas circunstancias y contextos sociopolíticos, el contenido ideológico puede viralizarse por todo el cuerpo social, o, más bien, puede facilitarse su despliegue en amplios sectores sociales, haciéndolos suyos.

Y es que, en el caso de la narrativa ideológica y simbólica del proyecto político chavista, este aparece identificado como un intento de reformulación imaginativa y de contenido de diferentes corrientes de pensamiento. Estas son adaptadas en un mismo cuerpo analítico que «permite comprender», en palabras de Javier Biardeau, «la acción hegemónica en el cruce de lo ideológico y el ejercicio del poder». En el mismo los «signos y el espacio simbólico se convierten en el escenario de luchas sociales y políticas, lugar de despliegue de una prodigiosa energía de efectos, pasiones e identificaciones colectivas». En el discurso chavista, añadió Biardeau, el «lenguaje aparece saturado de ideología e imaginarios» y logra articular un poder cultural hegemónico de forma interna (Biardeau, 2009: 58-59)[2].

Esta es una corriente de pensamiento estrechamente vinculada a la teorización del populismo de Ernesto Laclau (2005). El populismo es entendido como una forma legítima de construir el vínculo político. La edificación del «pueblo» como sujeto político,

[1] Dumont planteó, además, que a «una representación particular en este conjunto se la juzgue 'verdadera' o 'falsa', 'racional' o 'tradicional', 'científica' o no, nada tiene que ver con la naturaleza social de la cosa».

[2] Biardeau aquí utiliza la noción «hegemonía cultural» procedente de Antonio Gramsci, y trabajado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Es decir, la «combinación de discursos, mitos e imaginarios en un proyecto con aspiraciones universalistas, lo cual significa estabilizar el reconocimiento de determinado régimen, signos de poder en la organización del consentimiento social».

dice Laclau, requiere la construcción de «fronteras antagónicas dentro de lo social» y, como elemento natural de este fenómeno, se puede generar «la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social», lo cual implica la reconceptualización simbólica con el fin de unificar multiplicidad de identidades políticas y demandas heterogéneas para encauzarlas en una misma dirección.

En el caso del chavismo se identifica, según Nelly Arenas, un populismo cercano al de Juan Domingo Perón en Argentina. Esta señaló que «algunos autores hablan de un populismo de izquierdas en el cual la dicotomía 'moral del pueblo' versus la 'élite corrupta' es crucial en su ideología». Aquí los populistas de izquierda no se conectan a través de una doctrina concreta y una conciencia de clase, como ocurría en la izquierda tradicional», sino más bien adoptan unas «características organizacionales comunes a otros partidos populistas que conforman el abanico político» como ocurre «con el énfasis sobre el líder carismático, quien entabla comunicación inmediata con su pueblo» (Dante Avaro y Vázquez Valencia, 2010: 45-46).

Autores como Cas Mudde y Cristóbal Rovira Kaltwasser señalaron que en América Latina particularmente se ha desarrollado un populismo más extenso y duradero. Esto se explica, según ellos, por un lado, por la «concentración del poder político y económico en una modesta minoría» que «hace que el discurso populista sea especialmente atractivo» porque saca a la superficie «la existencia de una oligarquía fraudulenta que actúa en contra de los deseos del pueblo». La posibilidad de articulación populista se debe, por otro lado, a que los sistemas democrático liberales con elecciones periódicas «relativamente libres e imparciales proporcionan un mecanismo que permite a los votantes canalizar su descontento». Estos subrayaron que, por esta «razón, no debería asombrarnos que muchos ciudadanos latinoamericanos apoyen a partidos y líderes populistas que prometen establecer un gobierno en el que sea el pueblo, y no la oligarquía, quien se gobierne a sí mismo» (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2019: 65).

Ahora bien, hay que señalar también que el análisis desde una perspectiva marxista ha sido muy importante en el pensamiento chavista. Luis Miguel Uharte cataloga la propuesta del chavismo como «la concreción de un marxismo renovado que apuesta radicalmente por la autogestión» y el autogobierno (Uharte y Martí Comas, 2019: 13-14)[3]. Para Uharte, el imaginario chavista está intrínsecamente vinculado al pensamiento de uno de los clásicos marxistas latinoamericanos, José Carlos Mariátegui (Uharte y Martí Comas, 2019: 59-60). El pensamiento de Mariátegui estuvo atravesado por la idea

[3] En esta reflexión, Uharte hace un análisis de lo que denomina «socialismo autogestionario», cuyas «experiencias anticapitalistas más tradicionales siguen una fuente de inspiración histórica e ideológica innegable» desde Marx, Engels, Lenin, István Mészáros, etc.

de «dar vida al socialismo» con «nuestra propia realidad». El marxismo que defendió Mariátegui «no era el de un cuerpo doctrinario fijo anclado para siempre en el siglo XIX europeo», sino, más bien, «aquel que tendría que ser en nuestras tierras como en cualquier otro lugar, tan vivo y creativo, como debía serlo el socialismo» (Fabelo Corzo, 2013: 35-48).

Y es que la genealogía de este encuentro del proyecto de Chávez con el marxismo se remonta a las relaciones políticas y de amistad que Adán Chávez tejió entre Hugo Chávez y Douglas Bravo, un exmilitante comunista. Bravo en su momento rompió con el Partido Comunista, comentó Hugo Chávez, porque aquel «reivindicaba elementos teóricos diferentes de los de la ortodoxia del pensamiento soviético». Bravo, en su reivindicación ideológica, recurrió a la historia nacional y adoptó «planteamientos inspirados de Simón Bolívar, Simón Rodríguez, Ezequiel Zamora y otros». Digamos que la elaboración de un pensamiento ideológico, por así decirlo, *propio*, facilitaba «la difusión en los cuarteles del concepto de insurrección liderada por una alianza cívico-militar». Entre las décadas de los setenta y ochenta el objetivo del proyecto era captar a oficiales de las FF. AA. «para incorporarlos a la estrategia del movimiento revolucionario» de toma del poder político (Ramonet, 2013: 386-395).

BASES DE LA «IDEOLOGÍA CHAVISTA»

En torno a las reflexiones de Douglas Bravo, en la década de los ochenta los dirigentes del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 elaboraron una narrativa filosófica en torno a personajes históricos muy relevantes. Esto fue el intento de desarrollar y crear una *ideología autóctona* ajustada al pensamiento de Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora denominada el Árbol de las Tres Raíces. Si bien la adopción de este modelo giró en torno a una propuesta de infiltración de las FF. AA., también se adopta por la derrota ideológica sufrida por la izquierda con el derrumbe del «socialismo real» representado por la URSS como alternativa al capitalismo (Blanco Muñoz, 1998: 355).

El resultado de este proceso de innovación ideológica es *El libro azul*, de 1991. Aquí se plasmó por primera vez la trilogía ideológica con el objetivo expreso de construir un modelo de sociedad original: un «modo de vida solidario» y «autóctono enraizado en lo más profundo de nuestro origen y en el subconsciente histórico». Se trató de una transformación transversal en las estructuras económica-social, política-jurídica e ideológica. El proyecto se imaginó dentro de un proceso profundamente democratizador en el cual el sujeto político colectivo, señaló Chávez, podrá salir «de lo meramente indivi-

dual» recreando sus propios «modos de existir, en interacción constante y solidaria con sus semejantes» (Chávez Frías, 2013: 41-61).

Simón Bolívar

En la actualidad, el imaginario de Bolívar es fundamental en la narrativa del chavismo. Sin embargo, hay que señalar que no solamente el chavismo ha hecho uso del Libertador. Existe una amplia tradición precedente en esta dirección. Por ejemplo, los gobiernos despóticos del general Antonio Guzmán Blanco (1870-1888) instauraron un culto a Bolívar «como una especie de religión civil de los venezolanos». Con la muerte de Juan Vicente Gómez (1935) y el surgimiento de nuevos partidos y movimientos políticos, prácticamente todos «han hecho desde sus respectivas orientaciones ideológicas su aporte a la construcción del mito bolivariano» (Medina, 2001: 110; Zavala Maza, 2003: 504).

Las aportaciones de Bolívar al proyecto chavista giran en torno a tres ideas generales. En primer lugar, el republicanismo de Bolívar proviene de sus simpatías por el proyecto emancipatorio estadounidense y su sistema republicano de gobierno. Estas cuestiones reforzaron en Bolívar la idea de la república como el mejor sistema de gobierno (Gutiérrez Escudero, 2005: 1-15). En segundo lugar, la unidad latinoamericana. En el pensamiento del Libertador, según Diana Sedal Yanes, resulta difícil esbozar su pensamiento ético-pedagógico «sin hacer referencia a su concepción de independencia e integración» porque en sus nociones revolucionarias «lo uno está estrechamente vinculado a lo otro» (Malamud, 2021: 36-37). Y, en tercer lugar, el antipartidismo. Esta cuestión giró en torno a la preocupación de Bolívar con las pugnas internas entre los caudillos regionales que fragmentaban la unidad de las recién repúblicas independizadas de España. Por ejemplo, en su célebre *última proclama* (1830) este señaló que había que terminar con los partidos y seguir la consolidación de la unidad regional (Muñoz Sanz, 1959: 43)[4]. Juan Carlos Rey señaló que esta idea hay que entenderla en doble sentido. Primero, «sacrificar los intereses particulares en aras del interés general» y, segundo, «dejar a un lado las peleas entre bandos que amenazaban con la guerra civil» y el fraccionamiento regional (Rey, 2015: 54-55)[5].

---

[4] Simón Bolívar señaló interpelando a la unidad continental que si su muerte «contribuye para que cesen los partidos y se consolide la Unión, yo bajaré tranquilo al sepulcro».

[5] La condena al «espíritu de partido», comentó Rey, presente en el pensamiento también de los padres fundadores de los Estados Unidos, es una idea constante en el pensamiento del Libertador. Rey añadió que

Coincidiendo con Rey, el exviceministro de Planificación y Desarrollo (2002-2003), Roland Denis, comentó que la narrativa chavista refuerza el antipartidismo: «Lo que se llamó 'Revolución Bolivariana' fue un movimiento más bien antipartidista, que fue adaptando premisas que vinieron casi todas de los movimientos de resistencia popular». Sin embargo, matizó que una característica relevante fue que, en el chavismo, Bolívar «comenzó a significar algo contra las clases opresoras». Es decir, hubo una homologación del concepto marxista de la lucha de clases (Denis, 2016).

Otro elemento que se conjuga aquí entre el antipartidismo y la unión latinoamericana es la concepción de la unidad cívico-militar. Se trata de un proyecto que generó muchas críticas que incidían en el riesgo de militarización de la sociedad (Dante Avaro y Vázquez Valencia, 2010: 66-67; Rey, 2017). Sin embargo, la tesis defendida por el chavismo se basa en la doctrina bolivariana del ejército-pueblo, pueblo-ejército. En palabras de Hugo Chávez, es necesario para el proyecto de independencia, no solo de Venezuela, sino de toda Latinoamérica, «que los militares comiencen a asumir un nuevo rol en cada país, uniéndose a su pueblo y que no actúen más nunca como si fueran ejércitos de ocupación en su propio territorio». Y es que la doctrina bolivariana-chavista, en suma, entendía este marco de relaciones pueblo-ejército como un proceso de transformación de las fuerzas armadas, diluyéndose y fusionándose con la sociedad como un elemento unitario (Dieterich, 2007: 81-96; Jaua, 2016)[6].

El carácter mítico y cuasirreligioso de la figura del Libertador mantiene una relación simbiótica con el imaginario del orden político del socialismo venezolano y sus ideales de igualdad. Hugo Chávez, ante la Asamblea Nacional (AN) en 2007, planteó que para construir la vía venezolana al socialismo hay que prestar atención a las palabras de Bolívar en el *Discurso de Angostura* (1819). En este, Bolívar afirmó que el sistema que se pretende construir «depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada en Venezuela» porque los «hombres nacen todos con derechos iguales a los

en Bolívar «encontramos esta razón de rechazo de los partidos, pues, de acuerdo a su pensamiento, la existencia de éstos ponía en peligro el éxito de la guerra de independencia y, una vez conseguida ésta, amenazaba con perder lo ya logrado» y la propia estabilidad de la naciente república.

[6] La idea chavista es mucho más amplia en esta cuestión. Aquí se explica un plan regional de articulación de las fuerzas armadas de todos los países de América Latina como protector de los intereses regionales. Además, como establece la Constitución de 1999, las fuerzas armadas tienen el rol típico de defensa de la soberanía, la seguridad y defensa; por otra parte, señaló Chávez, también tienen el mandato de «participar activamente en las tareas del desarrollo nacional». Por otro lado, Elías Jaua planteó que Chávez rescató «la doctrina bolivariana ejército-pueblo, pueblo-ejército. Expresa una cultura democrática en la oficialidad media de nuestras Fuerzas Armadas, para entonces, y, digamos, abre paso a un nuevo sujeto político que es la unidad cívico-militar».

bienes de la sociedad» (Bolívar, 1819: 395-424). En este sentido, Chávez, interpelando a la AN, preguntó: «Díganme si esto es capitalismo o si esto es socialismo», una «sociedad de iguales», entendida como aquella capaz de producir la «mayor suma de felicidad posible, la mayor suma de seguridad social». Un régimen que, según Chávez, cumple con las características del sistema socialista (Chávez Frías, 2007: 33-36).

Hay que aclarar que la recepción que Chávez hizo de Bolívar es muy selectiva y, por ejemplo, busca sus puntos de contacto con Marx, sin entrar a valorar las críticas de este último hacia el primero: «Pocos años antes de Carlos Marx, Bolívar señala, conceptúa y coloca al pueblo en el centro de los activadores de la máquina de la historia». Este uso selectivo no es excepcional, la figura de Bolívar siempre ha sido objeto de disputa simbólica que han tendido a descontextualizar su intervención y que, por supuesto, se movía en las coordenadas del constitucionalismo liberal de su tiempo, opuesto al absolutismo y la arbitrariedad de las monarquías (Chávez Frías, 2007: 44-45; Atehortúa Cruz, 2009: 23-39)[7].

---

[7] Adolfo Atehortúa Cruz, en *Marx y el mundo colonial. El escrito sobre Bolívar,* capítulo primero, «El escrito de Marx acerca de Bolívar», realiza un análisis de la biografía de Simón Bolívar hecha por Marx (1858) para la Nueva Enciclopedia Americana dirigida por Charles Dana. Utilizando el escrito de Marx y el análisis de sus fuentes, concluyó que las conclusiones a las que Marx llegó fueron inciertas y cargadas de extrema animosidad hacia el Libertador. En una carta dirigida a Engels, Marx planteó, por ejemplo, que «hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque». El autor explica que Marx, en su escrito sobre Bolívar, utilizó tres fuentes principales. Estos fueron, primero, Ducodray Holstein. Este afirma que Holstein «enjuicia severamente la conducta y el liderazgo de Bolívar sobre la emancipación americana». Segundo, Gustavus Hippisley. Este es presentado por Cruz como un oportunista, y que sus narraciones sobre la gesta libertadora hay que entenderlas dentro de la negativa de Bolívar de otorgarle el grado de general. Y tercero, John Miller. Marx confundió aquí los nombres: «Marx alude a las 'Memorias del General John Miller', sin embargo, comentó que 'John' no es 'General', ni ocupó nunca un puesto mínimo en los ejércitos de América. Su papel consiste en elaborar las 'Memorias' de su hermano 'William'». Además, por alguna razón, Cruz comentó que Marx ignoró los aspectos positivos de Bolívar en lo descrito por Miller. En este sentido, el análisis de Marx sobre la figura de Bolívar «presentaba notables limitaciones», afirmó Cruz. Este añadió que «Ducodray, por su expulsión del Ejército patriota; Hippisley, por la negativa a concederle el título de general y reconocerle la suma que exigía como pago, y Miller, por la negativa que también le dio Bolívar cuando solicitó un cargo de 'Cónsul de Colombia' en Londres». Por lo que los tres «poseían motivos personales para guardar algún rencor contra el Libertador». No obstante, utilizando una cita de Yuri Koriolov, Cruz intenta entender las posturas de Marx en esto. Este explicó que la «falta de información, las distancias y otras razones hicieron que los datos recibidos por Marx sobre algunos acontecimientos acaecidos en el continente resultasen falsos y, en varios casos, dieron lugar a que sus conclusiones no se correspondiesen con el estado real de las cosas y no le permitieran formar un cuadro adecuado del desarrollo histórico».

Por ejemplo, Bolívar tuvo una relación de amistad y simpatía ideológica con uno de los padres del utilitarismo económico británico, Jeremías Bentham, quien mostró mucho interés por las luchas emancipadoras de las colonias americanas. Bentham (en 1802) entabló con Francisco de Miranda una sólida amistad en torno al interés mutuo por los libros, y por las revoluciones y reformas políticas que se estaban gestando en aquel siglo. Miranda conectó a Bolívar y Bentham, que mantuvieron una relación epistolar. La influencia ideológica de Bentham en Bolívar puede verse reflejada en una carta fechada en septiembre de 1822 en la que Bolívar le decía a Bentham que esperaba que este lo aceptara «como uno de sus discípulos, dado que como consecuencia de ser un iniciado en sus doctrinas» ha defendido «la libertad hasta que ha sido erigida regla soberana de Colombia». Estas concepciones liberales se vieron reflejadas en las primeras leyes de la República (Schwartz y Rodríguez Braun, 1992: 45-68).

Y es que esta afinidad electiva determinó las ideas anticomunales de los criollos independentistas. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, tanto las ideas de Bolívar como de la mayoría de los líderes independentistas estuvieron atravesadas por concepciones sobre los «bienes inmobiliarios propuestos en España» y toda Europa, en donde la tendencia fue el fortalecimiento del modelo de propiedad libre e individual. Estas prácticas que se expandieron como la pólvora principalmente entre las clases económicamente dominantes en toda Europa se visualizaron entre las élites criollas como una noción moderna de los derechos de propiedad de la tierra, enarbolada históricamente por la doctrina liberal (Samudio, 2002: 83-102).

Simón Rodríguez

La figura de Rodríguez es conocida popularmente más por haber sido el maestro y mentor de Bolívar que por las aportaciones en la filosofía política que este proporcionó al pensamiento político latinoamericano. Fue un intelectual adelantado a su tiempo, con sus aspiraciones a una sociedad más libre y equilibrada. La admiración de Bolívar por su maestro, al que llamaba «el Sócrates de Caracas», fue la correa de transmisión de las ideas de Rodríguez al chavismo (Calzadilla Arreaza, 2005: 114; Robinson, S/A: 3-15).

Según Calzadilla, Rodríguez fue un «entusiasta partidario del «liberalismo» en un momento histórico en que este sintetizaba toda una forma de oposición y de resistencia al «absolutismo», al poder omnímodo de las monarquías». Sin embargo, la concepción económica robinsionana difiere radicalmente del liberalismo económico clásico, que requiere que el Estado no intervenga en las relaciones económicas y en el mercado, por su teoría «equilibradora» de la «mano invisible». En Rodríguez, dejar en manos de la

incertidumbre o la «casualidad» significaba «condenar a la pobreza a los menos dotados de medios». En su concepción, es responsabilidad del Gobierno «garantizar los medios para la satisfacción de las necesidades sociales» (Calzadilla Arreaza, 2005: 103-106).

Las aportaciones de Rodríguez comenzaron a tener muchísima relevancia política en Venezuela con el rescate de su pensamiento por la dirección del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 en la década de los ochenta. Es por ello que para comprender el proyecto bolivariano chavista desde una dimensión más amplia es fundamental el acercamiento al pensamiento robinsoniano. Catalogado por Hugo Chávez como «modelo teórico primigenio», es la «raíz más profunda del Sistema EBR» (en referencia a Ezequiel, Bolívar y Rodríguez), y su pensamiento es expuesto en primer lugar en *El libro azul* como parte de la trilogía (Chávez Frías, 2013: 46-47).

La contribución robinsionana que retoma Chávez se articula en dos dimensiones. En primer lugar, el reconocimiento de las particularidades de la América Latina de herencia española expuesta por Rodríguez en *Sociedades Americanas* (1828). Para Rodríguez el colonialismo español había dejado una herencia social, política y económica de características únicas, por lo que no se deberían extrapolar instituciones que no encajaran en la realidad diversa y original de la región: «¿Dónde iremos a buscar modelos? La América española es original. Originales han de ser sus instituciones y su gobierno. Y originales, los medios de fundar uno y otro. O inventamos o erramos» (Rodríguez, 1990: 88).

En segundo lugar, el socialismo utópico o lo que Chávez denominó la «utopía concreta robinsoniana». Este señaló que esta es la «parte del sueño que puede ser traída a la realidad, alcanzable a la vista de las leyes de transformación situacional». El imaginario de esta utopía fue vislumbrado por Rodríguez en la frase «no es sueño ni delirio, sino filosofía, ni el lugar donde esto se haga será imaginario, como el que se figuró el canciller Tomás Moro; su utopía será, en realidad, la América» (Jaua, 2016; Chávez Frías, 2013: 56; Rodríguez, 1990: 200-201)[8].

Para Chávez la línea de pensamiento robinsoniana está en estrecha vinculación con «una visión teológica profundamente humanista», que se conecta con el socialismo utópico. Pues esta es la razón por la cual las «líneas fundamentales de la utopía concreta», comentó Chávez, están en «el marco de un tipo de sociedad solidaria». Entonces ¿cuál es el marco de acción de esa sociedad solidaria? Aquella en donde los humanos puedan «consultarse sobre los medios de satisfacer sus deseos». La interpretación chavista es que la consulta para desarrollar esa sociedad debe ser democrática y participativa. Es

[8] Por ejemplo, el exvicepresidente de la República Bolivariana, Elías Jaua, comentó que el Árbol de las Tres Raíces «tiene que ver con reivindicar el pensamiento del maestro del Libertador, que era un socialista utópico».

por lo que la base de la nueva sociedad, sentenció Rodríguez, «no es hacer cada uno su negocio, y pierda el que no esté alerta, sino pensar cada uno en todos, para que todos piensen en él. Los hombres no están en el mundo para destruirse, sino para ayudarse» (Chávez Frías, 2013: 57-62)

Ezequiel Zamora

La tercera esfera de la trilogía está compuesta por un integrante de una familia dedicada a los negocios agropecuarios, el cual, según Jaimes Quero, reapareció «en los últimos dos decenios del siglo XX, cuando Hugo Chávez lo relanzó a la escena pública como figura estelar de la historia nacional y referente relevante de la Revolución Bolivariana» (Quero, 2021: 83-94).

El «general del pueblo», como popularmente se le conoce, es la representación de la lucha de clases y de la igualdad social en el pensamiento chavista. Zamora fue un líder político y militar que alcanzó relativa notoriedad por su liderazgo en una de las rebeliones populares más relevantes de mediados del siglo XIX (1846-1847). Estas rebeliones fueron la antesala de la Guerra Federal, una disputa encarnizada entre liberales y conservadores (1858-1863). Zamora, en el bando liberal, fue reconocido como uno de los líderes indiscutibles, sobresaliendo sus acciones y pensamientos acerca de la igualdad social y la lucha contra las clases dominantes de la época. Entonces, de la mitología zamorana el chavismo extrae precisamente el imaginario de la justicia social y la lucha de clases (López Calero, 2017: 27).

Por ejemplo, Zamora, tomando la bandera de Bolívar décadas después de la declaración de independencia, interpeló a quienes lo seguían a continuar «adelante con una imperiosa necesidad, para quitarnos el yugo de la oprobiosa oligarquía […] lleguemos por fin a conseguir las grandes conquistas que fueron el lema de la independencia». Sus nociones en torno a la lucha de clases quedaron inmortalizadas en frases como con «la envejecida oligarquía, levantaréis el Gobierno Federal que asegura para siempre la libertad, la igualdad y la fraternidad» (Chávez Frías, 2013: 50-53)[9].

[9] Zamora, según Chávez en el *Libro Azul*, apostó por la organización comunitaria y social, si es que las leyes creadas por esa organización emanaban de ellos mismos. Esto legitimaba la situación y la acción de las comunidades. Ahora bien, entre los mandatos o leyes que Zamora estableció en los territorios en los cuales sostuvo el control por un tiempo determinado, está ayudar a los más necesitados de la sociedad: 1. Cinco leguas de tierra a la redonda y por los cuatro puntos cardinales para uso común de cada pueblo, villa o caserío. 2. Eliminación del sistema de cobro de arriendo por el uso de la tierra para fines agrícolas o pe-

ARMONIZANDO EL CRISTIANISMO Y EL SOCIALISMO

La utilización de preceptos cristianos y su equiparación con nociones socialistas ha sido recurrente en los discursos políticos del movimiento chavista desde sus inicios. Sin embargo, esta conjugación de nociones no es una combinación novedosa. Hay una larga tradición emancipatoria de inspiración «teológica, que afirmaba como un dictado de la razón y de la Sagrada Escritura que la tierra y sus frutos fueron entregados a la humanidad en común» (Remis, 2017: 111).

Esa fue la posición de la británica Christian Social Union, que interpretaba la figura de Jesucristo como dotada de un significado social y económico para reforzar el sentido moral y político del cristianismo, entendido así como una forma de vida, más que como una teología. El guía intelectual de R.H. Tawney, Charles Gore, urgía a unificar el cristianismo en torno a principios que «inspiran la democracia en su mejor expresión» (Rogan, 2019: 40-41).

Según Tawney, los principios cristianos están intrínsecamente vinculados a las obligaciones de cada uno de los individuos que constituyen la comunidad. En este sentido, señaló que lo «que nos compromete con la emancipación […] son las responsabilidades compartidas que estamos dispuestos a asumir colectivamente». Hay que señalar que esta corriente de pensamiento, según César Rendueles y Joan Subirats, está conectada con una extensa tradición en torno al apoyo mutuo, el sindicalismo y el cooperativismo (Rendueles y Subirats, 2016: 35).

Del mismo modo, Karl Polanyi entendía el cristianismo como una tradición cultural más que como una religión. Desde esta dimensión analítica, en palabras de César Rendueles, descubrió la potencialidad «ética del cristianismo para afrontar los desafíos políticos del capitalismo», ya que intuyó que esta tradición cultural «constituyó históricamente un progreso moral, en la medida que supuso la difusión de una ética individual universalista». La herencia moral del cristianismo en el pensamiento de Polanyi se visualiza como una «herramienta importante para superar la concepción de la libertad mercantil», entendida esta como una libertad negativa. La articulación de esta noción moral del cristianismo se plantea como «una capacidad humana que sólo puede darse modulada a través de compromisos y obligaciones sociales» (Polanyi, 2014: 15-16).

El concepto de «economía moral de la multitud», de E.P. Thompson, se nutre de estas nociones. El término alude a fuerzas sociales populares con capacidad de imponer

---

cuarios. 3. Fijar los jornales de los peones de acuerdo con las labores. 4. Que los amos de hatos empotreren diez vacas paridas de modo permanente en las tierras de uso común para suministrar diariamente, y, de modo gratuito, una botella de leche a los hogares pobres.

regulación, autorregulación o directamente la rebelión en base a una serie de códigos morales y éticos instalados en la cultura. Esta cosmovisión, por ende, tiene la capacidad de articular y fijar una barrera entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo aceptable y lo intolerable, para determinar así el momento de ruptura o crisis momentánea o contextual en el orden sociopolítico que rige (Thompson, 2019: 273-277; Narotzky, 2013: 10-11)[10].

Paz Moreno Feliu aclara que E.P. Thompson adoptó el término «economía moral» para identificar una «serie de obligaciones y responsabilidades que tenían los gobernantes o los señores tradicionales con la multitud y que evitaban que se pusiera en peligro la subsistencia» o se vulneraran «ciertos límites sin redistribuir o rebajar el precio de los alimentos». La presión que se ejercía desde las comunidades hacia las autoridades «partían de una visión tradicional de las normas y obligaciones sociales ante» el aumento desmesurado de los alimentos y el hambre que le seguía a la presión de los imperativos de mercado (Moreno Feliu, 2013: 3031).

Estas perspectivas están estrechamente vinculadas con la Teología de la Liberación (TL), una doctrina cristiana de origen latinoamericano que, al igual que los teóricos de la economía moral, construyó un puente analítico y filosófico entre la cultura cristiana y su aplicación en el campo político. La TL se desarrolló en la década de los sesenta como respuesta a las dinámicas de alta conflictividad política, social y económica, y hunde sus raíces en las profundas desigualdades sociales que padecen los países de la periferia económica latinoamericana (Bell Jr. 2009: 101-105; Gutiérrez, 1972: 74-76)[11].

---

[10] Por ejemplo, Narotzky señaló que en las «sociedades tradicionales» la economía moral discurría en un marco social y cultural de experiencias subjetivas en donde la obligación moral no aparecía como una ideología, sino como una «única realidad». Es por ello que la economía moral se fundamenta en dos principios básicos. Por un lado, la necesidad de garantizar la subsistencia, y, por otro lado, el reclamo de reciprocidad. Así pues, la «emergencia de conflicto estaría relacionada con el incumplimiento por parte de los poderosos explotadores de estos principios morales».

[11] Bell Jr. explicó que un elemento que marcó la evolución histórica que terminó en la creación de la teología de la liberación en la década de los 1960 fueron concepciones de La Nueva Cristiandad y a la difusión de grupos como Acción Católica en la década de 1920. «Estos grupos —comentó Bell— se difundieron gradualmente por toda Latinoamérica, llegando a ser un elemento fundamental de la vida de la Iglesia, pues nutrieron a toda una generación de líderes católicos que llegarían a ocupar puestos de liderazgo intelectual y político». Entonces, fue mediante un «método pedagógico que hacía hincapié en la valoración de los asuntos sociales a la luz del Evangelio (y de las encíclicas sociales) y, actuando según esa valoración, que la Acción Católica formó laicos y clérigos comprometidos con el cambio social». Desde esta perspectiva, estas corrientes de pensamientos y organizativas, entre otras, fueron las que precedieron a lo que se terminó por denominarse teología de la liberación. Una concepción de la cristiandad, que, al igual que los precursores de la economía moral, intentaron conjugar y hacerla coherente con la praxis política.

En base a esta concepción se enlazaron «fe y realidad social; fe y acción política» y el «reino de Dios» como misión en la transformación del mundo. Señaló Gustavo Gutiérrez que fue el propio escenario del subdesarrollo y la desigualdad social el que empujó a los individuos de los países periféricos a ser «cada vez más conscientes de ser sujeto activo de la historia» y «cada vez más lúcido frente a la injusticia social». Así pues, la desigualdad social crónica en Sudamérica estimuló a los cristianos a decidirse por «participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva gestión política» (Gutiérrez, 1972: 74-76).

En consecuencia, la influencia del «marxismo humanista» entronca aquí con las reflexiones político-filosóficas abordadas por la TL, que se coloca «al nivel de los hechos de miseria, injusticia y explotación». Por ende, los elementos que la TL incorpora del marxismo son «una mediación analítica para un mejor conocimiento de los mecanismos de opresión que operan en la realidad» desde una «dimensión humanista, utópica y crítica» en una lógica «social del discurso y del horizonte ético-práxico» (Tamayo, 2011: 37-40).

Por supuesto, en América Latina no es novedosa la adopción de nociones procedentes de la TL entre sectores de cierta tradición u orientación marxista, sea esta ortodoxa o renovada, como es el caso del chavismo. Una variedad de fuerzas políticas revolucionarias del hemisferio ha encontrado en esta concepción «emancipatoria geopolíticamente situada» y «arraigada en la historia» del continente una tradición que ofrece «sus formulaciones sistematizadas y sus reflexiones teóricas» (Seguel Gutiérrez, 2015).

Por tanto, en el chavismo la fe cristiana y la acción política encuentran coherencia en una fe que se «nutre de aquella fuente original de la verdadera Iglesia de Cristo y que, en una nueva lectura del Evangelio, alerta sobre la dominación, la dependencia y la manipulación» de los verdaderos valores cristianos, y lo que se entiende debe ser una praxis política coherente con las enseñanzas de Cristo. Es por esto que la combinación de la fe cristiana y la praxis política en el chavismo tienen como objetivo la articulación transversal en la sociedad de la «igualdad social» como elemento central, vinculado directamente a la fe cristiana y a valores democráticos que se enfrentan a los «enemigos del bien común» (Giraldo Vergara, 2005: 113-114).

EL «ESTADO COMUNAL» Y LOS COMUNALES

Entre los años 1991-1992, durante los preparativos del golpe de Estado del 4 de febrero de 1992 liderado por Hugo Chávez (coloquialmente conocido como el «4-F»), se trazaron las primeras líneas conceptuales de lo que sería la propuesta institucional y

material del chavismo. Esta es la organización comunal de las comunidades en conjugación con el Estado a través de los consejos comunales y la comuna (de aquí en adelante los comunales).

La construcción conceptual de los comunales, en esta primera fase, estuvo en manos del excomandante guerrillero e ideólogo marxista Kléber Ramírez Rojas (Ciccariello-Maher, 2016: 22-23). Rojas, como parte del flanco civil participante en las deliberaciones para la insurrección del 4-F y la comisión que redactó los documentos fundacionales del hipotético nuevo Gobierno, elaboró las primeras líneas del imaginario comunal y/o del Estado comunal, y algunas de las bases ideológicas, filosóficas y político-legales. Propuso un análisis de la realidad histórica y sociopolítica de Venezuela cuya conclusión era que para superar el Estado de herencia gomecista era necesaria «la liquidación y entierro de ese Estado, creando uno nuevo que he llamado comunero». Allí se apuntaba, en referencia a la democracia participativa y protagónica, por ejemplo, que el nuevo Estado debe estar fundamentado en «un diseño social mucho más democrático» que sea capaz de superar el modelo de sociedad liberal e individualista (Ramírez Roja, 2005: 42-63).

Según Nelly Arenas, en el proyecto trazado por Chávez y Rojas desde su inicio subyacía el «paso de la democracia gobernada a la democracia gobernante», que requiere fundamentalmente «no sólo de un nuevo Estado, sino de un nuevo sistema político». Para ello era imprescindible recurrir a nuevas formas de democracia directa, como el referéndum, de modo que «se logre un equilibrio dinámico y estable entre el Nuevo Poder Constituido y la vigencia permanente del Poder Constituyente» (Avaro y Vázquez Valencia, 2010: 21-22).

Para Ciccariello-Maher, la propuesta del Estado comunero apunta a la disolución del poder político en las comunidades. Esto supone la ampliación de los mecanismos democráticos en los cuales «las comunidades asumirán los poderes fundamentales del Estado». No se trataba de una «mera descentralización», señaló, sino más bien de revertir la lógica neoliberal en donde comúnmente se busca reducir el rol del Estado en beneficio del capital nacional y transnacional. La alternativa propuesta por Kléber y Chávez, subrayó Ciccarielo-Maher, «nunca se trató de descentralizar el poder, sino de organizar el poder en los barrios y en el país desde abajo» (Ciccariello-Maher, 2016: 23).

¿Cómo es imaginado y definido el Estado comunal? La Ley Orgánica de las Comunas (2010) se plantea como un modo de organización «político-social, fundada en el Estado democrático y social de derecho y de justicia». Uno de los principios fundamentales de este Estado es que el «poder es ejercido directamente por el pueblo, a través de los autogobiernos comunales, con un modelo económico de propiedad social». Aquí se afirma que la «célula fundamental de conformación del Estado comunal es la comuna»,

por su capacidad de expansión territorial que se encauza a través de la unión de una serie de consejos comunales (Asamblea Nacional, 2010. Ley Orgánica de las Comunas. Art. 4.10; Monereo Pérez, 2009: 68; Daal, 2013: 37-40)[12].

La inspiración de este marco legislativo es heterogéneo, procede de diferentes experiencias, algunas de las cuales conectan con el cooperativismo y el imaginario de «la Comuna de París, los consejos obreros (soviets) de la Revolución Rusa», las «comunas chinas», las «colectivizaciones durante la guerra civil» española, «el modelo de autogestión en la Yugoslavia socialista», los caracoles de Chiapas y otra serie de experiencias recientes en Latinoamérica y Europa que han intentado enfrentar los procesos de precarización originados por el neoliberalismo (Uharte y Martí Comas, 2019: 12-53).

Todas estas experiencias de tipo político organizativo se entremezclan con una serie de abordamientos que el propio Hugo Chávez realizó en lo que fue conocido como *Aló Presidente Teórico* (2009). En este programa se realizó un acercamiento al marco conceptual-teórico-filosófico de los comunales y la praxis socialista, entendiendo la organización comunal como «creación popular, de las masas». Se articulan en torno a cinco frentes interconectados con los aspectos ideológicos y filosóficos expuestos en los epígrafes anteriores. Estos frentes son: 1) moral y ético, 2) social, 3) político, 4) económico y 5) territorial (Jaua, 2016).

De forma un tanto intempestiva, Chávez hizo referencia a la publicación de Chu Li Tien Chie-yun *¿Cómo es la comuna popular?* (1976), reivindicando las experiencias comunales chinas como parte de un proceso de creación de Poder Popular, un sujeto político con autonomía propia en relación con otros elementos de la sociedad, como el Estado y sus órganos articuladores (Chávez Frías, 2010: 23-33). En China, durante el «gran salto adelante» (1958) se impulsó desde el Estado el desarrollo de este tipo de organización, en principio en áreas rurales, dotando a sus comunidades de cierta autonomía en pleno proceso de transformación social. La comuna china adoptó una forma de propiedad colectiva dividida en tres niveles, y, a pesar de la distancia histórica y

[12] El imaginario del Estado social de derecho adoptado por el chavismo, por un lado, explicó Daal, se desprende de las nociones del jurista y miembro del Partido Socialdemócrata de Alemania, Hermann Heller. Esta gira en torno a la reorientación del Estado de derecho en referencia a lo «material o social» como una «forma de Estado comprometida con la efectividad de los derechos fundamentales de los individuos, y a partir de ahí la realización de reformas sociales en la dirección última de instaurar un Estado democrático-socialista». Por otro lado, Monereo Pérez señaló que la idea central es construir un «tránsito entre el Derecho liberal y el Derecho democrático-socialista» por lo que el «Derecho social se basa en la idea social como integradora y no sustitutiva de la idea individual». Esto viene a significar que las «ideas socialistas que inspiran al derecho social emergente no son todavía socialistas, pero abren el camino lógico y más coherente hacía su derivación propiamente socialista».

geográfica, la comuna popular china tiene cierto parentesco con las aspiraciones venezolanas, en el sentido de que no solo administra la producción agrícola, la ganadería, etc., sino que además «ejerce el poder del anterior gobierno popular del cantón». Esto es, «la comuna es tanto una organización económica colectiva como una entidad básica del Poder socialista de China en el campo. O sea, una organización que fusiona en sí el Poder de base y la administración económica». Chávez defendía que ese modelo podía adaptarse en parte a la realidad venezolana, con una combinación de «la pequeña propiedad con la propiedad colectiva, con la propiedad social, la producción social y el poder popular, el poder político, que se le iba transfiriendo progresivamente a la comuna» (Chie-yun, 1976: 2-8; Chávez Frías, 2010: 43-47).

Otro elemento que se extrae de los imaginarios comunales chinos y se incorpora en la Revolución Bolivariana es la idea de que la comuna no solo debe visualizarse como un ente meramente local. En la «práctica popular y del perfeccionamiento gradual durante varios años, la comuna popular se ha convertido en un sistema unificado nacional» (Chie-yun, 1976: 6). También en el imaginario comunal venezolano está presente el proyecto de expansión de lo comunal más allá de lo local, articulándose por todo el territorio como parte de un engranaje. Actualmente busca materializarse a través del sistema de agregación comunal (Asamblea Nacional, 2010. Ley Orgánica de las Comunas. Art. 60).

Hugo Chávez utilizaba la analogía del cuerpo humano para ilustrar esta idea de agregación: «¿Quién ha visto una célula sola? Una célula tiene que estar junto a otras, y otra, y otra para formar el cuerpo, los tejidos y el cuerpo humano». La articulación de las partes debe proporcionar «un sistema integrado de comunas» en combinación con los consejos comunales como sus núcleos. Así pues, los consejos comunales como núcleos articuladores de las comunas «tienen que irse ramificando, enlazando, tienen que ir formando un sistema, articulándose, para darle forma a un cuerpo». Este nuevo cuerpo, comentó, es «el nuevo cuerpo de la nación, desde abajo, desde el núcleo, que son ustedes; luego, la célula, que es la comuna» (Chávez Frías, 2010: 33-35).

Por último, otro de los elementos en el análisis teórico, ideológico y filosófico adherido a los comunales es el pensamiento y la reflexión de István Mészáros en *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición* (2001). Mészáros es «uno de los mayores referentes del marxismo actual» y desarrolló una teoría económica de las comunidades organizadas, según la cual las cooperativas y asociaciones de trabajadores deben articularse a nivel mundial para apostar por un control global de la economía», estableciendo una visión global y holística de estas relaciones (Uharte y Martí Comas, 2019: 14).

Desde esta perspectiva, el Poder Popular, como sujeto político fundamental, se «eleva de forma autónoma frente» a otras instituciones de corte estatal centralizadoras, creando

la posibilidad de que las comunidades sean capaces de ser activas en base a sus propias necesidades de forma local, regional, nacional y global. El proyecto de los comunales venezolanos se inserta en este paradigma a través de una serie de leyes orgánicas que tratan de impulsar la autogestión y la articulación político-administrativa de los gobiernos populares. Chávez explicó que «en una comuna bien organizada por asambleas el pueblo podrá, en el futuro, legislar para la comuna, siempre en el marco de la Constitución, en el marco de las leyes nacionales, de los proyectos nacionales» (Chávez Frías, 2010: 58-61).

A MODO DE CONCLUSIÓN. ARTICULACIÓN IDEOLÓGICA Y FILOSÓFICA EN LOS COMUNALES

La narrativa, la cosmovisión, las concepciones ideológicas, las filosóficas (principios y valores morales) y los ejemplos de instituciones colectivas (comuna popular china, soviets, Comuna de París, etc.), que se han repasado en los epígrafes anteriores, son los elementos fundamentales que se han incorporado en las leyes orgánicas que dan forma institucional y organizativa a los comunales. Además, se realiza una adaptación de imaginarios culturales propios, una orientación nacionalista, popular y colectivista, y finalmente una articulación expresamente antineoliberal de las acciones de los comunales en el terreno político y económico.

Estas nociones y ejemplos institucionales atraviesan de forma transversal el proyecto de los comunes venezolanos determinando sus relaciones de propiedad (colectiva y/o social) y, finalmente, delimitando sus formas de gestión y autogestión en torno a la acción del Poder Popular como respuesta al imperativo constitucional democrático y participativo (Asamblea Nacional, 2010. Ley Orgánica del Poder Popular. Art. 5). En resumidas cuentas, como señaló David Bollier, los «comunes no se tratan únicamente de recursos compartidos, sino que enfatizan las prácticas y los valores sociales que concebimos para gestionarlos» (Bollier, 2016: 28). Y es que la propuesta bolivariana chavista desarrolla un marco conceptual propio en el universo de los comunes, a partir de una amplia variedad de imaginarios precedentes mediante un marco jurídico igualmente peculiar que repasaremos a continuación[13].

[13] Hay que señalar que nos concentramos en los aspectos incorporados en los consejos comunales y la comuna como una forma de abordar las nociones ideológicas y filosóficas (principios y valores morales) que hemos ido narrando en los epígrafes de este artículo. En este sentido, haremos alusión a la Ley Orgánica de los Consejos comunales (2009); Ley Orgánica de las Comunas (2010); Ley Orgánica del Poder Popular y Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal (2010).

El socialismo como concepto y como horizonte aspiracional del proyecto bolivariano chavista, aunque no aparece expresamente en la Constitución, se manifiesta en las leyes orgánicas que regulan los comunales. Este es definido como una forma de relaciones sociales de producción «centrado en la convivencia solidaria y la satisfacción de necesidades materiales e intangibles». El objetivo del establecimiento de estas relaciones sociales es fundamentalmente la «recuperación del valor del trabajo como productor de bienes y servicios para satisfacer las necesidades» de la sociedad. Intrínsecamente, esto se entronca con la necesidad de crear la propiedad comunal «sobre los factores y medios de producción básicos y estratégicos que permitan» que todos los ciudadanos «posean, usen y disfruten de su patrimonio o propiedad individual o familiar», para el ejercicio del «pleno goce de sus derechos económicos, sociales, políticos y culturales» (Asamblea Nacional, 2010. Ley Orgánica de las Comunas. Art. 4.14).

Los comunales responden al imperativo constitucional de la democracia participativa y protagónica. Estos son el espacio de participación de los ciudadanos y «diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares». Desde estas instancias de base comunitaria las comunidades organizadas pueden ejercer el autogobierno y la «gestión directa de las políticas públicas» con el objetivo indispensable de construir el «nuevo modelo de sociedad socialista de igualdad, equidad y justicia social» (Asamblea Nacional, 2009. Ley Orgánica de los Consejos Comunales). Art. 2). Aquí podemos observar expresamente la aspiración a una relación simbiótica entre las comunidades organizadas en los comunales y el Estado, y un enlace entre el socialismo y conceptos en torno al «bien común».

Y es que la acción y funcionamiento de los comunales debe regirse por una multiplicidad de principios y valores con el objetivo de «establecer la base sociopolítica del socialismo que consolide un nuevo modelo político, social, cultural y económico». Muchos de estos principios y valores están vinculados a las nociones del cristianismo explicadas anteriormente, mientras que otras se limitan a enriquecer una concepción «global del ser humano» de forma complementaria (Izarra, 2001: 116-117).

Algunos de estos principios y valores característicos de los comunales serían: solidaridad, cooperación, honestidad, humanismo, libertad, justicia, igualdad social y de género, equidad, ética, bien común, corresponsabilidad, complementariedad, transparencia, interés colectivo, defensa de los derechos humanos, libre debate de ideas, etc. Respecto a su funcionamiento interno, se recogen elementos como democracia, participación, rendición de cuentas, eficacia, celeridad, coordinación, eficiencia, cogestión, autogestión, autogobierno, sustentabilidad ambiental, trabajo voluntario, respeto a la diversidad cultural, etc. Además, en general, subyace un sentido amplio del colectivismo como uno de los elementos vertebradores en las dinámicas políticas, sociales y

económicas de los comunales. Pero también hay una fuerte impronta de la doctrina de Simón Bolívar, una orientación nacionalista y patriótica vinculada con ideas como la identidad nacional venezolana, su simbología patriótica, y que se sella con la concepción en torno a la defensa de la integridad territorial y la soberanía nacional (Ley Orgánica de los Consejos Comunales. Art. 3; Ley Orgánica de las Comunas. Art. 2; Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal. Art. 5).

Muchos de estos imaginarios y concepciones están atravesados por una serie de códigos de comportamiento integrados en las relaciones comunales. Los voceros y las voceras, individuos que gestionan los comunales, deben cumplir con deberes como la «disciplina, la participación, la solidaridad, la integración, la ayuda mutua, la corresponsabilidad social, la rendición de cuentas, el manejo transparente, oportuno y eficaz de los recursos». Incluso para postularse como voceros y/o voceras se exige que sean individuos de «reconocida solvencia moral y honorabilidad»; «tener capacidad de trabajo colectivo con disposición y tiempo para el trabajo comunitario»; «espíritu unitario o compromiso con los intereses de la comunidad» (Asamblea Nacional, 2009. Ley Orgánica de los Consejos Comunales. Arts. 14 y 15).

Un ejemplo de cómo se articulan estas concepciones en comunas realmente existentes es el caso investigado por el antropólogo vasco Luis Miguel Uharte sobre la comuna socialista El Panal 2021, en el barrio caraqueño del 23 de Enero. Uharte señala que «los principales voceros de la comuna comparten una visión ideológica que se entronca, obviamente, con el proyecto de país que plantea la Revolución Bolivariana» y con una cosmovisión socialista en la cual se resalta como prioridad garantizar la sostenibilidad de la vida de los vecinos de la comunidad dentro de la comuna (Uharte y Martí Comas, 2019: 59-67).

En otra comuna, El Maizal, ubicada entre los estados de Lara y Portuguesa, sus miembros definen su proyecto como parte del «socialismo bolivariano» o «principalmente en el chavismo y bolivarianismo», y se sienten afines a ideas que ellos identifican como el «guevarismo, fidelismo» en combinación con «las ideas marxistas», en donde a la vez se «remarca que esta es una comuna feminista» (Uharte y Martí Comas, 2019: 87-88).

En suma, cabe destacar que los comuneros y comuneras también poseen «anclajes ideológicos propios, expresión de la identidad política de los colectivos autóctonos que están liderando la comuna». Sin embargo, estos «anclajes ideológicos» fundamentalmente responden «al ideario del chavismo, lo cual se traduce en la defensa de la idea del Socialismo del siglo XXI, como expresión de un socialismo distinto al hegemónico en el siglo XX». Esto es un socialismo «que apuesta por la autogestión y la descentralización y se materializa a través del poder comunal», y por la adopción de la identidad de «bo-

livarianos y antiimperialistas» como «pilares básicos del proyecto» (Uharte y Martí Comas, 2019: 59-88).

BIBLIOGRAFÍA

Asamblea Nacional (2010). Ley Orgánica de las Comunas (Caracas: Gaceta Oficial. N.º 6.011 Extraordinario).

— (2010). Ley Orgánica de los Consejos Comunales, Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

— (2010). Ley Orgánica del Poder Popular. N.º 6.011 Extraordinario.

— (2010). Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal.

Atehortúa Cruz, Adolfo (2009). *Marx y el mundo colonial. El escrito sobre Bolívar*, Bogotá: Ediciones Aurora.

Avaro, Dante y Vázquez Valencia, Daniel (2010). *Venezuela: ¿más democracia o más populismo? Los Consejos Comunales y las disputas sobre la hegemonía democrática*, Buenos Aires: Editorial Teseo.

Bell Jr, Daniel M. (2009). *Teología de la liberación tras el fin de la historia. La renunciar a dejar de sufrir,* Granada: Editorial Nuevo Inicio.

Blanco Muñoz, Agustín (1998). *Venezuela del 4F-92 al 6D-98: Habla el Comandante Hugo Chávez Frías,* Caracas: Cátedra Pío Tamayo.

Bolívar, Simón (1819). «Discurso pronunciado por Simón Bolívar ante el Congreso de Venezuela en Angostura, 15 de febrero de 1819». Correo del Orinoco, N.º 19 (febrero), págs. 395-424.

Bollier, David (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Calzadilla Arreaza, Juan Antonio (2005). *El libro de Robinson. Un camino hacia la lectura de Simón Rodríguez*, Caracas: Siembraviva Ediciones.

Chávez Frías, Hugo (2007). *Nada detendrá la Revolución Socialista en Venezuela. Juramentación del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías (período 2007/2013) Palacio Federal Legislativo. Miércoles, 10 de enero de 2007*, Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información.

— (2010). *Comunas, propiedad y socialismo*, Caracas: Colección Cuadernos para el Debate.

— (2013). *El libro azul. Prólogo de Nicolás Maduro Moros*, Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.

Chie-yun, Chu Li Tien (1976). *¿Cómo es la comuna popular?,* Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Ciccariello-Maher, George (2016). *Building the Commune. Radical Democracy in Venezuela,* Londres: Verso.

Daal, Ulises (2013). *¿Dónde está la comuna en la Constitución Bolivariana?,* Caracas: Ediciones de Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela.

Dieterich, Heinz (2007). *Hugo Chávez. El destino superior de los pueblos latinoamericanos y el gran salto adelante. Conversaciones con Heinz Dieterich*, Jaén: Alcalá Grupo Editorial.

Dumont, Louis (1999). *Homo eaqualis: génesis y apogeo de la ideología económica,* Madrid: Taurus.

Fabelo Corzo, José Ramón (2013). «El marxismo y la creación heroica. Vigencia del pensamiento de Mariátegui». Coloquio Filosofía Latinoamericana Hoy, (diciembre), págs. 35-48. Consultado el 8/07/2022.https://www.researchgate.net/publication/315738238_El_marxismo_y_la_creacion_heroica_Vigencia_del _pensamiento_de_Mariategui

Giraldo Vergara, Gilberto (2005). *Teología de la liberación en la revolución bolivariana*, Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

Gutiérrez Escudero, Antonio (2005). «Simón Bolívar: aproximación al pensamiento del Libertador». Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 14, págs. 1-15.

Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*, Barcelona: Ediciones Sígueme.

Izarra, William E. (2001). *En busca de la revolución,* Caracas: S/E.

Javier Biardeau (2009). «Del Árbol de las Tres Raíces al «Socialismo del siglo XXI», ¿una nueva narrativa ideológica de emancipación?». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (enero-abril), vol. 15, n.º 1, págs. 57-113.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.

López Calero, Iván (2017), *Ezequiel Zamora y la rebelión popular de 1846-1847*, Caracas: Editorial el Perro y la Rana.

Malamud, Carlos (2021). *El sueño de Bolívar y la manipulación bolivariana: falsificación de la historia e integración regional* en *América Latina. Arando en el mar y sembrando en el viento*, Madrid: Alianza Editorial.

Medina*,* Medófilo (2001). *El elegido presidente Chávez. Un nuevo sistema político*, Bogotá: Ediciones Aurora.

Monereo Pérez, José Luis (2009). *La defensa del Estado social de Derecho. La teoría política de Hermann Heller,* Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Moreno Feliu, Paz (2013). *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Madrid: Editorial Trotta.

Muñoz Sanz, Juan Pablo (1959). *Testamento inmortal: valoración moral e histórica de la última proclama del Libertador*, Caracas: Ediciones de la Sociedad Bolivariana de Venezuela.

Mudde, Cas, y Rovira Kaltwasser, Cristóbal (2019). *Populismo. Una breve introducción,* Madrid: Alianza Editorial.

Narotzky, Susana (2013). *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria Editorial.

Polanyi, Karl (2014). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia. Introducción de César Rendueles*, Madrid: Capitán Swing.

Quero, Humberto Jaimes (2021). «Sangre y ternura en las representaciones del General Ezequiel Zamora». Revista *EDUCAB*. Universidad Católica Andrés Bello, págs. 83-94.

Ramírez Rojas, Kléber (2005). *Historia documental del 4 de febrero*, Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

Ramis, Álvaro (2017). *Bienes comunes y democracia. Crítica del individualismo posesivo*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Ramonet, Ignacio (2013). *Hugo Chávez. Mi Primera Vida. Conversaciones con Ignacio Ramonet*, Caracas: Vadell Hermanos Editores.

Rendueles, César y Joan Subirats, Joan (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?,* Barcelona: Icaria Editorial.

Rey, Juan Carlos (2015). *El sistema de Partidos Venezolano, 1830-1999*, Caracas: Editorial Jurídica Venezolana.

— (2017). «Militarismo y caudillismo: Pilares del régimen y de la República Bolivariana». *Revista Electrónica de Investigación y Asesoría Jurídica*. 7.ª edición. Consultado el 12/05/2021. http://www.estudiosconstitucionales.com/REDIAJ/25-85.pdf

Robinson, Max (S/A). *La raíz robinsoniana de la Revolución Bolivariana en Venezuela*, Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones.

Rodríguez, Simón (1990). *Sociedades Americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Rogan, Tim (2019). *The Moral Economists. R.H. Tawney, Karl Polanyi, E.P. Thompson, and the critique of capitalism*, Londres: Princeton University Press.

Samudio, Edda O. (2002). «La propiedad comunal en Venezuela: particularidad andina venezolana». *Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 18, págs. 83-102.

Schwartz, Pedro, y Rodríguez Braun, Carlos (1992). «Las relaciones entre Jeremías Bentham y S. Bolívar». Télos. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. 1, n.º 3, págs. 45-68. Consultado el 12/04/21. https://revistas.usc.gal/index.php/telos/article/view/938.

Seguel Gutiérrez, Pablo (2015). «Conversación con Miguel Mazzeo. Poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal». En rebelion.org. Consultado el 12/24/21. https://rebelion.org/poder-popular-como-practica-de-construccion-del-socialismo-societal/

Tamayo, Juan José (2011). *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Valencia: Tirant Lo Blanch.

Thompson, E.P (2019). *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid: Capitán Swing.

Uharte, Luis Miguel y Martí Comas, Júlia (2019). *Repensar la economía desde lo popular. Aprendizajes colectivos desde América Latina*, Barcelona: Icaria Editorial.

Vázquez Ayala, José Manuel (2016). Entrevista a Elías Jaua. Realizada el 4 de febrero, Caracas, Venezuela.

Vázquez Ayala, José Manuel (2016). Entrevista a Roland Denis. Realizada el 4 de febrero, Caracas, Venezuela.

Declaración de la contribución por autoría (CRediT): Único autor.